



Lusotopie

Recherches politiques internationales sur les espaces
issus de l'histoire et de la colonisation portugaises

XX(1-2) | 2021

**Pluralités religieuses et subjectivation dans les
sociétés lusophones**

Être tokoïste pour être citoyen. Pratiques religieuses et subjectivation citoyenne en Angola

*Ser tocoísta para ser cidadão. Práticas religiosas e subjetivação cidadã em
Angola*

*Being Tokoist to Be a Citizen. Religious Practices and Citizen Subjectivation in
Angola*

Federico Carducci et Didier Péclard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lusotopie/2254>

ISSN : 1768-3084

Éditeur

Idemec - UMR 7307

Référence électronique

Federico Carducci et Didier Péclard, « Être tokoïste pour être citoyen. Pratiques religieuses et
subjectivation citoyenne en Angola », *Lusotopie* [En ligne], XX(1-2) | 2021, mis en ligne le 20 juin 2021,
consulté le 06 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/2254>

Ce document a été généré automatiquement le 6 septembre 2021.

Lusotopie

Être tokoïste pour être citoyen. Pratiques religieuses et subjectivation citoyenne en Angola

Ser tocoísta para ser cidadão. Práticas religiosas e subjetivação cidadã em Angola

Being Tokoist to Be a Citizen. Religious Practices and Citizen Subjectivation in Angola

Federico Carducci et Didier Péclard

- 1 Le 13 octobre 2018 à Luanda, capitale de l'Angola, des milliers de fidèles de l'Église tokoïste¹, la principale Église prophétique du pays, défilent, brandissant des slogans tels que « *Não à criminalidade* » (Non à la criminalité), « *Não ao vandalismo* » (Non au vandalisme), « *Sim ao patriotismo* » (Oui au patriotisme), « *Viva Angola, viva a nossa pátria, juntos somos mais fortes* »² (Vive l'Angola, vive notre patrie, ensemble nous sommes plus forts). L'Église tokoïste est alors engagée dans une lutte contre ce qu'elle appelle la « dégenérescence morale, civique et éthique » de la société. Pour mener cette lutte, elle promeut plusieurs initiatives, dans le domaine social, de l'enseignement et de la santé, s'adressant surtout aux jeunes (Manuel 2011)³. Dans tous les événements religieux ou sociaux qu'elle organise, l'Église tokoïste dit viser la formation de bons fidèles et de bons citoyens, qui incarnent, dans l'esprit et dans la pratique, un Angola nouveau, capable de se réconcilier et de renaître après une guerre civile de 27 ans (1975-2002). La manifestation d'octobre 2018 s'inscrit pleinement dans cette stratégie.
- 2 La lutte que mène l'Église tokoïste pour la « moralisation » et la « pacification » de la société angolaise résonne également de façon saisissante avec le discours du gouvernement, dont elle se considère comme un partenaire⁴. Depuis son élection en 2017, le Président João Lourenço met en avant un discours très offensif de lutte contre la corruption, qui s'est traduit par un retournement spectaculaire contre son ancien mentor José Eduardo dos Santos, au pouvoir en Angola de 1979 à 2017, et sa famille. En novembre 2018, João Lourenço lance sa propre campagne d'« éducation » et de

« moralisation » au nom de la défense du civisme, de la lutte contre les transgressions administratives de tout ordre et contre l'illégalité. Connue sous le nom d'*Operação Resgate*⁵, cette campagne commence par une tentative de mise au pas des vendeurs de rue au nom de la salubrité publique et de la sécurité⁶, puis se développe en une vaste opération protéiforme visant à restaurer l'autorité (politique, militaire et morale) de l'État sur l'ensemble du territoire national.

- 3 Les discours de « moralisation de l'espace public » (Corten & Mary 2000 : 23) sont fréquents dans les Églises chrétiennes en Afrique (et ailleurs). Ils canalisent et expriment, tout en contribuant à sa construction, une demande sociale de rigueur morale due à une crise de représentation (Marshall 2009 : 9). Le cas de l'Église tokoïste n'est donc pas isolé, mais il est emblématique dans la mesure où son discours ne s'inscrit pas en rupture contre la « décadence » d'un ordre moral existant. Au contraire, il accompagne et sous-tend le récit de réinvention de la nation que développe le gouvernement dans l'Angola de l'immédiat après-guerre civile. Le récit de l'Église et celui de l'État se complètent et semblent s'appuyer l'un sur l'autre, en revendiquant une mission de renouveau citoyen et de régénérescence morale. Ce renouveau concerne d'abord l'Église, puisque celle-ci, après une longue crise consécutive à la mort du prophète Simão Toko en 1984, renaît en 2001 lorsqu'un jeune membre, Afonso Nunes, annonce avoir été revêtu de l'esprit du prophète fondateur (Blanes 2014 : 155)⁷ et se présente comme le porteur d'une mission de réconciliation de la société angolaise. Dès lors, sous la houlette de celui qui deviendra l'Évêque de l'Église tokoïste en 2005, celle-ci connaît une croissance fulgurante aussi bien en nombre d'adhérents qu'en termes de présence et de visibilité publique (Viegas 2007) : en 2012 est inauguré à Luanda un nouveau temple tokoïste, le plus grand édifice religieux à ce jour en Angola, qui peut accueillir jusqu'à 30 000 fidèles ; suivront une université, une radio, une chaîne Youtube et, prochainement, un hôpital universitaire⁸.
- 4 L'Église tokoïste devient donc dans les années 2000 l'une des principales Églises du pays. Fondée par un prophète angolais au milieu du xx^e siècle, elle se distingue de l'Église catholique et des Églises protestantes qui sont toutes, ou presque, le fruit de l'entreprise missionnaire « étrangère ». Alors que les Églises chrétiennes ont été fortement marquées par les divisions issues de la période coloniale et de la guerre civile, les trois principales Églises protestantes étant même sociologiquement très liées aux protagonistes de celle-ci, l'Église tokoïste s'impose comme un symbole d'une nouvelle nation angolaise pacifiée, qui aurait surmonté les divisions du passé. C'est en cela que le discours de « renouveau du tokoïsme » rejoint celui de l'État, ou plutôt du Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA), parti au pouvoir depuis l'indépendance. Après sa victoire militaire sur l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA) en 2002, le MPLA a en effet suivi une stratégie de pardon et d'oubli par rapport à la guerre (Lima 2019) : pardon généralisé pour tous les crimes en lieu et place de réconciliation ; et oubli des divisions du passé pour imposer un récit de rupture sur une continuité dans la forme et les modalités de l'exercice du pouvoir dans une dynamique de « reconversion autoritaire » (Péclard 2008).
- 5 Comment interpréter cette proximité entre le gouvernement et l'Église tokoïste dans l'effort de réconciliation nationale et de moralisation de la société dans l'après-guerre ? Comment expliquer que, dans un contexte marqué par une forte concurrence religieuse et par l'opposition historique entre l'Église catholique et les Églises protestantes, une Église marginale telle que l'Église tokoïste ait acquis une telle influence sociale et

politique et puisse prétendre incarner une nouvelle autorité morale pour la nation angolaise ? Pour répondre à ces questions, nous faisons l'hypothèse, en reprenant le concept foucauldien de subjectivation dans sa double acception d'assujettissement à un pouvoir extérieur et de construction de soi en tant que « sujet moral » d'une relation de pouvoir, que l'Église tokoïste a créé un espace de « subjectivation citoyenne » dans l'Angola de l'après-guerre civile. La subjectivation citoyenne est prise ici comme un dispositif dont la « fonction stratégique dominante » (Foucault 1994) est de permettre un rapport d'agencéité civique et religieuse à l'intérieur d'une relation de subordination à l'ordre politique imposé par le régime angolais grâce à la victoire militaire et politique que la fin de la guerre a représentée pour lui. Ce dispositif se nourrit d'autres dispositifs, aussi bien matériels (tels que les institutions, l'école, les médias) qu'immatériels (le langage, la mémoire, la foi) et sa fabrication politico-religieuse ne relève pas d'une intentionnalité précise mais plutôt de la contingence historique de multiples luttes de pouvoir (Foucault 2004). Ce dispositif bouscule les rapports de force dans l'Angola de l'après-guerre, devenant un lieu de négociation de la légitimité de l'autorité politique (Hagmann & Péclard 2010). Plus précisément, son affirmation tient à la capacité de l'Église tokoïste de proposer à ses « sujets » de devenir les « agents » d'une société ayant dépassé les divisions de la guerre civile et d'incarner un type d'homme qui serait le porteur (*Träger*) d'un Angola pacifié (Weber 1996 : 122). Ce processus de subjectivation citoyenne passe en même temps, également, par l'assujettissement du sujet fidèle/citoyen au nouvel ordre politique post-guerre et au récit dominant d'une pacification et d'une refondation nationales dont l'architecte serait le régime et le Président d'alors, José Eduardo dos Santos (Schubert 2015). Par ailleurs, l'autorité morale et spirituelle qu'incarne l'Église tokoïste est réappropriée et instrumentalisée par le gouvernement angolais, qui mobilise le dispositif de la subjectivation citoyenne pour bâtir sa légitimité aux yeux des fidèles-citoyens.

- 6 Pour bien comprendre ce processus, il nous semble indispensable de prendre en compte deux dimensions. Tout d'abord, une dimension historique, qui implique le rôle joué par les Églises protestantes et l'Église catholique, leurs interactions avec les autorités coloniales et l'État indépendant ainsi que leur rapport au politique pendant la guerre de libération (1961-1975) et la guerre civile (1975-2002). C'est dans cette dimension que nous proposons de comprendre l'émergence de l'Église tokoïste au sein du champ politico-religieux et sa trajectoire de légitimation historique depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui. Deuxièmement, une dimension spirituelle, avec ses « logiques intrinsèques » (Weber 1996), sur la base de laquelle l'Église tokoïste construit son autorité morale et produit un « régime de vérité » par lequel le sujet constitue son rapport à soi (Revel 2002). Cette autorité morale, dans le sens d'une instance de sociabilité et de discipline, vient ainsi aménager un espace de possibilités dans lequel les sujets inscrivent leurs propres actions et conduites de vie (Dardot 2011 : 243).
- 7 L'article est structuré en fonction de ces deux dimensions et du rapport à la fois ambigu et interdépendant entre l'émergence de l'autorité morale tokoïste et sa réappropriation par le pouvoir angolais. Tout d'abord, nous retraçons l'historicité des trajectoires de subjectivation par le religieux et de leur rapport au politique, depuis l'époque coloniale jusqu'à la fin de la guerre civile, en passant par les différentes attitudes de l'État angolais à l'égard des Églises (anticléricalisme, neutralisation, reconnaissance, cooptation). Ensuite, nous brosons un portrait historique du tokoïsme, qui n'était au début qu'un mouvement prophétique, en mettant l'accent sur le contexte de son affirmation et sur la figure du prophète fondateur, Simão Toko. Nous nous penchons en

particulier sur son message de libération spirituelle et sa posture politique de retrait, inédits dans le champ religieux angolais, qui forgeront pourtant la légitimation politique de l'Église dans l'après-guerre civile. Enfin, nous nous intéressons à l'articulation du dispositif de la subjectivation citoyenne dans l'après-guerre, à la mobilisation du répertoire de la paix et à l'émergence d'autres dispositifs institutionnels par lesquels s'affirment l'autorité spirituelle et ecclésiale d'Afonso Nunes.

- 8 Cet article se base sur des sources documentaires et ethnographiques recueillies lors d'une recherche de terrain de trois mois en Angola en 2019. Nous avons en particulier réalisé des entretiens semi-directifs avec des membres de l'Église tokoïste, afin de déceler leur trajectoire historique et sociale et comprendre comment ils orientent leur quotidien selon le « régime de vérité » tokoïste, comment ils s'identifient en tant que membres d'une communauté « réconciliée » et s'engagent dans des pratiques au nom de la paix, bref comment ils agissent et sont agis dans et par le dispositif de la subjectivation citoyenne et comment se construit leur rapport à l'État. Nous avons également réalisé des observations participantes dans différentes situations d'interaction avec les institutions et les acteurs (cultes, réunions, assemblées, discussions), pour observer les interactions personnelles et en repérer les techniques et les registres.

Dynamiques historiques de la subjectivation citoyenne

- 9 Les Églises chrétiennes ont été un des lieux où s'est noué le rapport des individus et des groupes sociaux à l'État (colonial, puis postcolonial) et où se sont négociés des imaginaires concurrents de la nation angolaise au cours du xx^e siècle (Péclard 2015). Ces différents processus ont été à la fois la source et l'expression de divisions profondes au sein de la société angolaise – divisions d'ordre régional, culturel, économique, ethnique – que l'articulation des sociétés angolaises au monde colonial a créées et exacerbées. Parmi ces différentes lignes de fracture, que nous ne pouvons aborder ici de façon exhaustive¹⁰, celles qui ont contribué à la division du nationalisme angolais en deux, puis trois mouvements opposés sont particulièrement importantes pour notre propos. Dès le milieu des années 1950 en effet, face à l'intransigeance grandissante du régime salazariste sur la question coloniale, le sentiment nationaliste et les revendications d'indépendance se structurent au sein de différents groupes sociaux, particulièrement à Luanda et dans le nord du pays, dans l'espace bakongo à la frontière avec le Congo. Les élites qui portent le projet nationaliste sont issues de milieux sociaux entre lesquels l'histoire du colonialisme portugais a limité très fortement les possibilités d'interaction et de sociabilisation, et entre lesquelles l'histoire de l'implantation des missions chrétiennes a accentué les différences et les rivalités (Messiant 2006).
- 10 Les trois mouvements nationalistes angolais qui se forment dès la fin des années 1950 ont tous des liens historiques et sociologiques avec les principales missions et Églises du pays. Le Front national de libération de l'Angola (FNLA, fondé en 1956 sous le nom d'Union des populations de l'Angola) est proche des Églises baptistes établies dans le nord du pays depuis la fin du xix^e siècle. Le Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA), qui apparaît en tant que mouvement politique en 1961 juste après le début de la guerre de libération, est le produit de l'alliance entre des élites métisses et

blanches de Luanda, qui ont pour la plupart adhéré au marxisme en tournant le dos à l'Église catholique dont elles jugeaient qu'elle s'était compromise avec le pouvoir colonial portugais, et des élites noires formées dans les missions méthodistes de Luanda et de son hinterland (Messiant 2006). Il en résultera, au sein du MPLA, un fort sentiment anticatholique et une grande proximité sociale avec l'Église méthodiste. L'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA), fondée en 1966 après une scission au sein du FNLA, s'appuiera fortement sur les réseaux de l'Église congrégationaliste du centre du pays lorsqu'il s'agira pour elle de renforcer sa base sociale dans les premières années suivant l'indépendance (Péclard 2013, Schubert 2000). Ces divisions perdureront durant toute la guerre civile, la structurant par moment, et elles empêcheront les Églises d'œuvrer en faveur d'une solution négociée au conflit. L'enchâssement des Églises chrétiennes dans les dynamiques historiques de la guerre civile explique en partie également que l'Église tokoïste ait pu se prévaloir d'une légitimité particulière en tant qu'expression d'une société pacifiée, ou en tout cas en voie de pacification, et sert de caisse de résonance à son discours de régénérescence morale.

- 11 L'indépendance de l'Angola en 1975 permet l'accession au pouvoir du MPLA, après quatorze années de guerre de libération qui voit les trois mouvements rivaux se battre entre eux et contre l'armée coloniale portugaise. Elle coïncide avec le début d'une guerre civile qui ne cessera qu'en 2002, après un bref épisode de paix en 1991-1992. Cette période inaugure de nouvelles relations et oppositions entre les Églises et l'État. L'Église catholique, dont l'État colonial avait tenté de faire un allié dans sa stratégie de « portugalisation » des « indigènes », subit dans un premier temps l'hostilité du MPLA. En réaction à une lettre des évêques condamnant farouchement la posture anticléricale du régime, le gouvernement adopte des mesures répressives, telles que la nationalisation des édifices et des écoles catholiques, la fermeture de *Radio Ecclesia* (la radio catholique) ainsi que l'interdiction pour tout catholique d'intégrer le MPLA (Henderson 1990 : 397-398).
- 12 Alors que l'Église catholique est relativement unie dans l'hostilité que lui porte le parti-État, les divisions se creusent entre elle et les principales Églises protestantes, ainsi qu'entre ces dernières, à mesure que le pays s'installe dans une longue guerre civile. Si, d'un côté, l'Église méthodiste, sociologiquement et politiquement proche du MPLA, déclare ouvertement son soutien au régime et jouit de certains privilèges, de l'autre, l'UNITA s'appuie largement sur la communauté congrégationaliste lorsqu'il s'agit pour elle de se créer une base sociale dans l'immédiate postindépendance (Péclard 2012). Loin de favoriser l'action commune des principales Églises chrétiennes, le conflit ne fait donc que pérenniser leurs divisions (Messiant 2008 : 308).
- 13 À partir du milieu des années 1980, la politique religieuse du gouvernement MPLA change et l'hostilité frontale laisse la place à une stratégie de contrôle, puis de cooptation. En 1987, l'État angolais accorde la personnalité juridique à une douzaine d'Églises. La signature d'un premier accord de paix en mai 1991, puis la perspective d'élections démocratiques en septembre 1992 encouragent les deux camps à tenter d'élargir leur base de soutien populaire, et les Églises représentent alors des alliés de poids. Le cercle des Églises officiellement reconnues s'élargit donc en 1992, incluant cette fois l'Église tokoïste mais également plusieurs dénominations pentecôtistes qui commencent à fleurir dans un contexte de pluralisation politique et religieuse. La visite du pape Jean-Paul II cette même année et le baptême du fils aîné du Président

s'inscrivent dans cette même dynamique de *namouro* (*flirt*, selon l'expression de Schubert 2000), tout comme la cooptation de certains leaders religieux dans le Conseil de la République, un organe consultatif créé au cours de cette même période, dont les membres n'ont aucun pouvoir décisionnel mais accès à certains privilèges.

- 14 Les élections de 1992 se soldent par un échec retentissant et la guerre reprend de plus belle, plus violente et meurtrière que jamais pour les populations civiles (Messiant 2008 : chap. 2). Prises dans leurs rivalités et leur subordination au pouvoir politique, les Églises chrétiennes ne peuvent influencer sur le cours des hostilités. Dans un contexte de pauvreté et de détresse sociale grandissante, elles sont même de plus en plus confinées dans leur rôle spirituel et d'appui humanitaire aux populations civiles, dans une logique de « dépolitisation » qui sert les intérêts du régime (Péclard 2013, Schubert 2000). Même si, durant les années 1990, les Églises renforcent « leur action proprement civique [...], elles ne se sont en tout cas pas assigné, ni les unes ni les autres, et surtout pas collectivement et *prioritairement*, cet objectif d'éviter la guerre » (Messiant 2008 : 329).
- 15 Ce n'est qu'en 1999, après que le gouvernement a lancé, avec le soutien de la communauté internationale, une vaste offensive militaire, dévastatrice pour des centaines de milliers de civils, qui se soldera en février 2002 par la mort de Jonas Savimbi et la défaite militaire de l'UNITA (Messiant 2001), que l'Église catholique et les principales Églises protestantes s'unissent enfin et mettent leur poids symbolique et politique dans la recherche d'une solution pacifique à la guerre. C'est ainsi qu'est lancé le mouvement *Pro Pace*, qui s'institutionnalise en 2000 dans le COIEPA (Comité inter-ecclésial pour la paix), fruit d'une collaboration inédite entre l'Église catholique et les deux principales organisations faîtières des Églises protestantes, le CICA et l'AEA¹¹.
- 16 Le mouvement pour la paix représente une double menace pour le gouvernement et la stratégie du « tout militaire » qu'il suit depuis fin 1998. D'un côté, un accord de paix entre les deux belligérants contraindrait le MPLA à négocier avec l'UNITA la répartition des pouvoirs dans l'après-guerre. De l'autre, le mouvement remet implicitement en cause le contrôle hégémonique que le gouvernement entend garder sur la société angolaise, et un succès du COIEPA risquerait de conférer aux Églises un poids politique et social que le régime dos Santos a tout fait pour leur refuser jusqu'alors. La victoire militaire du MPLA en 2002 et la politique d'amnistie généralisée qu'il impose en lieu et place d'une politique de réconciliation mettent un terme aux revendications des Églises quant à une solution négociée au conflit, alors que le boom économique sans précédent que connaît le pays dès 2002 assoit l'hégémonie du MPLA, sous-tendant son récit de l'entrée dans une nouvelle ère de paix, de croissance et de prospérité (Soares de Oliveira 2015).

L'engagement civico-religieux par le retrait : l'Église tokoïste (1949-2000)

- 17 Si l'on veut comprendre la posture spirituelle, civique et politique de l'Église tokoïste dans l'après-guerre civile, il faut l'analyser à partir des rapports de pouvoir qui ont caractérisé sa naissance et son affirmation à l'époque coloniale. En effet, l'Église tokoïste – officiellement *Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo, os Tocoístas* (Église de Notre Seigneur Jésus-Christ dans le monde, les Tokoïstes) – tire son nom de la figure de Simão Toko, un ancien instituteur de la société missionnaire baptiste (BMS, Baptist

Missionary Society), originaire de la province d'Uíge, dans le nord de l'Angola. Critique dès son jeune âge de la mission et du rôle qu'y jouaient les Africains, Simão Toko, après avoir quitté les missions de Kibokolo et de Bembe où il était instituteur (Blanes 2014 : 49), rejoint la mission de Léopoldville, dans ce qui était alors le Congo belge, et intègre la communauté d'expatriés Bazombo, des migrants venant de sa région natale, Maquela do Zombo, connus notamment pour leurs activités dans le domaine du commerce.

- 18 Par ailleurs, il décide de créer une association d'aide mutuelle pour les expatriés Bazombo au Congo belge, connue sous le nom de *Nkutu a Nsimbani* (ou *Associação Mútua Cristã do Planalto do Zombo*, Association mutuelle chrétienne du plateau du Zombo), visant à mettre à disposition un fonds pour que la communauté zombo s'entraide et pour permettre aux plus jeunes d'aller étudier à l'étranger (Blanes 2014 : 50, Grenfell 1998 : 211-212). Ceci est perçu par ses fidèles comme « un signe de la volonté de Simão Toko de mettre en place un projet social et de former la nouvelle classe dirigeante pour l'avenir »¹². Il rejoint également un groupe choral constitué de fidèles baptistes Bazombo, appelé la Chorale de Kibokolo. Il se distinguera rapidement par sa posture inédite au sein de la mission, notamment en promouvant la traduction en kikongo de livres venant de l'étranger, dont certains étaient même interdits par les autorités belges (Blanes 2014 : 52)¹³ et en éveillant un esprit critique face à l'oppression coloniale¹⁴. Simão Toko aurait même donné un cours de « guerre sainte, dans lequel il explicitait la nécessité de se libérer mentalement et idéologiquement de l'oppression coloniale »¹⁵ et il aurait promis qu'un jour les disciples Bazombo habiteraient de nouveau leur terre natale et se libéreraient du colon. La chorale de Kibokolo acquiert une certaine notoriété lors de la Conférence missionnaire protestante internationale de Léopoldville de 1946, lorsque son directeur lui fait entonner un chant différent de celui qui avait été prévu par les autorités missionnaires, plus politiquement engagé¹⁶. C'est donc dans un contexte de tension grandissante avec la mission baptiste que Simão Toko reçoit la visite du Saint-Esprit le 24 juillet 1949, alors qu'il a réuni une trentaine de disciples dans sa maison de Léopoldville, qui le charge de la mission de répandre sa parole et de créer l'*Église de Notre Seigneur Jésus-Christ dans le monde*.

La répression comme mode de subjectivation

- 19 À la suite de l'investiture spirituelle de Simão Toko, les autorités missionnaires lui interdisent l'enseignement et la traduction des textes sacrés et bannissent la chorale. Cette répression missionnaire s'accompagnera d'une répression politique. En octobre 1949, Simão Toko et 82 de ses disciples sont arrêtés par les autorités coloniales belges sur l'accusation, portée conjointement par les missionnaires baptistes, de faire du prosélytisme de livres interdits et de faire de la politique. Simão Toko et ses disciples sont emprisonnés puis expulsés du territoire colonial belge et remis aux autorités coloniales portugaises. Ce moment inaugure des relations tendues entre les autorités coloniales, aussi bien belges que portugaises, et le mouvement, ciblé par plusieurs accusations, comme celle de mener des activités subversives, de pratiquer des rituels d'une doctrine mystico-religieuse, de mettre en cause l'ordre social et d'incarner un potentiel terroriste (Sánchez-Cervelló 2011 : 106).
- 20 Après l'arrivée des tokoïstes en Angola, la PSP (*polícia de segurança pública*), puis la PIDE (*polícia internacional e de defesa do estado*, la police politique du régime salazariste, active en Angola dès les années 1950), répartiront les tokoïstes en petits groupes dans des

camps de travail forcé, appelés *colonatos* – colonies – (Blanes 2014 : 66), dans l'objectif d'en minimiser l'influence sur le territoire colonial et d'affaiblir le leadership de Simão Toko. Cette stratégie aura cependant l'effet paradoxal de favoriser une dynamisation interethnique du mouvement, la doctrine tokoïste se répandant au-delà du noyau originaire zombo, grâce au prosélytisme des fidèles. Au cours de cette phase, cependant, le rapport aux autorités coloniales aurait été plutôt ambigu. Alors que certaines sources témoignent d'une proximité entre le prophète et le système colonial portugais (Grenfell 1998 : 220), d'autres indiquent l'existence d'un projet de résistance sur le long terme (Blanes 2014 : 78-83). Quoi qu'il en soit, l'ambiguïté du rapport à l'autre du tokoïsme résulte du rejet, prôné par Simão Toko, de tout engagement dans les mouvements de libération nationale au nom du « principe de non-participation » et d'une doctrine pacifiste, qui lui vaudront d'être accusé par les milieux nationalistes de trahison à la cause de libération nationale.

- 21 Il n'empêche que les autorités coloniales continueront à nourrir des soupçons à l'encontre des tokoïstes, ce qui se traduira par des mesures de répression de plus en plus dures, faisant écho à un durcissement général du régime dans ses relations avec les Églises à partir des années 1960. Ainsi, en 1963, Simão Toko est envoyé en exil forcé dans l'île de São Miguel, aux Açores (Portugal), où il restera jusqu'à la chute du régime d'*Estado Novo* en 1974. Cette période, par-delà la répression la caractérisant, entraîne également une première institutionnalisation du mouvement (Ferreira de Lourdes 2012 : 41-46) grâce à la création de branches succursales (*sucursais*) censées communiquer avec le prophète exilé et dialoguer avec les autorités coloniales (Nunes 2018 : 133).
- 22 L'affirmation du tokoïsme a donc lieu dans un contexte de double répression qui débouche sur une nouvelle forme de « gouvernementalité de soi » et des autres propre au tokoïsme (Michaud 2000 : 22). D'une part, la répression des autorités coloniales belges contribue à l'émergence d'un communautarisme angolais se reconnaissant dans l'oppression et corrobore la véracité du message de Simão Toko, qui avait déjà anticipé le retour des expatriés angolais dans leur terre. Cette répression vient également fournir un répertoire de légitimation aux tokoïstes, qui deviennent les protagonistes d'une mobilisation spirituelle à la fois contre l'autorité coloniale et contre l'autorité missionnaire. D'autre part, la répression menée par les autorités portugaises et l'ambiguïté des relations qu'elles entretiennent avec les tokoïstes favorisent paradoxalement leur adaptation au contexte colonial angolais et permettent l'institutionnalisation de ce qui n'était alors qu'un mouvement prophétique d'origine zombo, ouvrant la voie à de nouvelles perspectives de dynamisation des tokoïstes.

Une posture pacifique et de retrait : régime de vérédiction et assujettissement au pouvoir colonial

- 23 Le retour d'exil de Simão Toko en 1974 coïncide avec la fin du régime d'*Estado Novo* et le début d'une période de transition politique inaugurée par la révolution des Œillets. Le prophète réitère sa volonté de ne pas adhérer aux mouvements nationalistes ainsi que son engagement pour une transition pacifique et pour éviter une lutte militaire. Il dispose alors d'une légitimité qui n'est plus seulement spirituelle mais également de plus en plus politique, dans la mesure où les nouvelles autorités coloniales en charge de la transition vers l'indépendance semblent voir en lui et son mouvement une

potentielle alternative aux Églises chrétiennes fortement divisées, dans l'espoir d'apaiser les tensions entre mouvements nationalistes rivaux qui ont entre-temps pris une configuration militaire¹⁷. Et ce d'autant plus qu'il lance un appel à l'unité des Angolais pour éviter que du sang soit versé par la suite¹⁸. Simão Toko aurait même été invité à participer à la Conférence de Lisbonne de septembre 1974, en présence des militaires du gouvernement de transition et des leaders des mouvements indépendantistes angolais, pour discuter les marges d'un accord d'indépendance¹⁹.

- 24 C'est donc en tant qu'interlocuteur fiable du gouvernement de transition portugais et en vertu de ses préceptes de paix, qu'à la suite de cette conférence Simão Toko rencontre les leaders nationalistes et cherche à les persuader de la nécessité d'un accord et d'une transition politique pacifique (Blanes 2014 : 95). C'est ce qu'une interview de Ngola Kabango, l'un des fondateurs du FNLA, laisse entendre, lorsqu'il rappelle que le but des rencontres de Simão Toko avec les leaders nationalistes était « de réunir les trois mouvements afin de préparer l'indépendance du pays »²⁰.
- 25 Si, d'un côté, son rôle d'intermédiaire s'avérera un échec, surtout face à l'intransigeance d'Agostinho Neto, leader du MPLA, qui rejettera son interférence dans les affaires politiques (Grenfell 1998 : 220-222, Blanes 2014 : 95)²¹, de l'autre, sa non-prise de position dans la guerre de libération et dans l'échiquier des mouvements nationalistes, que Toko justifiait au nom de la paix, lui vaudra des accusations de « loyauté » au régime colonial. Par ailleurs, l'ambiguïté du positionnement du prophète dans la guerre de libération aura des conséquences importantes pour Simão Toko après l'indépendance, puisqu'il sera réduit à la clandestinité et arrêté à plusieurs reprises, lors d'une période que les tokoïstes définissent comme la « deuxième prison » (Blanes 2014 : 97).
- 26 Le positionnement du tokoïsme à l'aube de l'indépendance révèle donc une certaine originalité. Dans un contexte marqué par des divisions ethno-confessionnelles, que canalisent les mouvements nationalistes (Schubert 2000 : 141), le tokoïsme s'impose comme une « forme de véridiction » (Marshall 2009 : 10), dans la mesure où son autorité repose sur la révélation directe de Dieu via le prophète Toko et où son rapport au politique se base sur la clairvoyance prophétique de Simão Toko. C'est en ce sens qu'il promeut une éthique et des « conduites de vie » inclusives, rejette la logique conflictuelle et binaire de la lutte de libération et ouvre la voie à de nouvelles trajectoires personnelles et morales. Or c'est précisément le caractère prescriptif du régime tokoïste qui entraîne des relations politiques ambiguës avec le pouvoir colonial et le contrepuissance nationaliste. Cela conduit à la formation d'une « subjectivité », dans le sens d'un rapport à soi relevant des relations avec les autres (Dardot 2011), dont la signification se repère dans la soumission à l'autorité du prophète et à la véracité de son anticipation politique (Dozon 1995).

L'engagement politico-religieux par l'investissement de l'espace public

- 27 La disparition physique du prophète en 1984 modifie sensiblement le régime de vérité tokoïste, puisqu'il ne peut plus jouer son rôle d'intermédiation, et l'Église se divise en plusieurs groupes, chacun revendiquant son leadership. En même temps, les relations tendues entre l'État et les tokoïstes, qui aboutissent parfois à des épisodes de violence (Paxe 2009), poussent ces derniers à la clandestinité, vu l'interdiction de toute

manifestation publique, jusqu'à ce que l'État angolais reconnaisse officiellement l'Église tokoïste en 1992, dans une forme tripartite constituée par les groupes suivants : la *Direcção Central* (direction centrale) – ou *Cúpula* –, les *Doze Mais Velhos* (les douze anciens) et les *18 Classes e 16 Tribos* (les 18 classes et 16 tribus).

L'« urgence » de la paix et la soumission à la « norme »

- 28 En 2001, alors que l'offensive du gouvernement contre l'UNITA bat son plein, l'Église tokoïste connaît un nouveau moment de rupture. Afonso Nunes, un fidèle du courant de la *Direcção Central*, organise en effet une conférence de presse au cours de laquelle il annonce qu'il aurait reçu la visite de l'esprit de Simão Toko. Le prophète se serait emparé de son corps et lui aurait manifesté la volonté de travailler en lui pour réaliser une double mission : réunifier l'Église tokoïste, la transformer en un projet universel et construire un temple à Luanda, d'une part, et, de l'autre, apporter aux politiques la clairvoyance nécessaire pour mettre un terme à la guerre et restituer la paix aux Angolais²². L'émergence d'Afonso Nunes et l'influence sociale et médiatique qu'il acquiert par la suite se nourrissent d'un processus de légitimation prophétique. Sa présence concrétiserait deux prophéties que Simão Toko avait faites à l'époque de son exil aux Açores, la première annonçant que l'an 2000 inaugurerait des réformes sans précédent au sein du tokoïsme (Blanes 2014 : 156)²³ et la deuxième prophétisant qu'une guerre bien plus sanglante que celle combattue pour l'indépendance éclaterait et qu'il interviendrait pour y mettre un terme lorsque quelqu'un l'invoquerait pour cela²⁴.
- 29 Dès son apparition publique, Afonso Nunes proclame donc son engagement en faveur de la paix et il va jusqu'à adresser à l'Assemblée nationale son Plan pour la paix, intitulé *Deus volta a falar aos Angolanos* (Dieu parle à nouveau aux Angolais), qui contient plusieurs propositions pour la résolution du conflit (Blanes 2014 : 159). Par ailleurs, selon des récits recueillis auprès de proches du nouveau leader tokoïste²⁵, c'est lui qui aurait précipité la fin de la guerre lorsque, après une visite à des femmes tokoïstes dont les enfants avaient été enlevés par l'UNITA, il aurait décidé que la guerre cesserait immédiatement, anticipant la mort de Savimbi et la signature de l'accord de paix d'avril 2002. Bien sûr, ces éléments de récit ne peuvent être corroborés, mais leur importance réside surtout dans leur fonction imaginaire et spirituelle qui renforce l'image de pacificateur que se donne Afonso Nunes, et fait écho à l'image d'« architecte de la paix » que se donne au même moment le président dos Santos.
- 30 La paix constitue donc le répertoire principal du processus de « transformation de soi » que promeut l'Église tokoïste, pour laquelle l'affirmation d'une « culture » de la paix et de la réconciliation représente le premier pas que le fidèle est exhorté à franchir, suivant l'exemple de Simão Toko, pour mener une vie en harmonie au sein de la société²⁶. C'est ainsi que le programme de l'Église s'adresse surtout aux jeunes, qui peuvent bénéficier des acquis matériels de la paix, comme l'amélioration des conditions de vie et le développement économique du pays, pour la préservation desquels ils sont appelés à rejeter toute forme de violence. L'Église s'engage, par un travail d'accompagnement et de soutien moral et matériel aux jeunes, à contribuer à une société pacifique et réconciliée, mais, ce faisant, elle reprend la logique de légitimation de l'autorité politique du régime qui, fort de la victoire militaire et politique remportée en 2002 par l'« architecte de la paix », instrumentalise la peur du retour à la guerre et à ses divisions pour justifier sa ferme opposition à toute sorte de contestation (Schubert

2015). En ce sens, la répression violente des protestations contre le gouvernement dos Santos en mars 2011 et l'organisation d'une contre-manifestation pour la paix par le gouvernement sont paradigmatiques de l'instrumentalisation de la paix à des fins politiques (Lima 2013)²⁷. On assiste également à une collaboration institutionnelle entre l'Église tokoïste et l'État angolais dans plusieurs domaines²⁸, à des discours de légitimation et de soutien réciproques, notamment entre le leader spirituel et ecclésial tokoïste Afonso Nunes et l'ancien président de la République José Eduardo dos Santos, qui seraient « proches amis »²⁹, et à un travail d'alignement de l'histoire politique et religieuse, dès lors que la fin de la guerre va de pair avec un moment d'expansion et de renaissance de l'Église (Blanes 2014 : 160).

- 31 Comme nous l'avons relevé plus haut, la stratégie du « tout militaire » suivie dès fin 1998 par le régime dos Santos pour mettre un terme à la guerre civile visait, outre une victoire militaire contre l'UNITA, le maintien d'une position hégémonique sur la société angolaise. Étouffer le discours de réconciliation des Églises chrétiennes réunies au sein du COIEPA en imposant une solution militaire était donc un moyen de lutter contre l'émergence d'espaces de revendication politique, religieuse et citoyenne hors du contrôle de l'État. Dans ce contexte, l'émergence, ou la réémergence, de l'Église tokoïste présentait pour le régime dos Santos de nombreux avantages : l'Église n'avait pas été membre du COIEPA, elle se distinguait par sa position « non alignée » durant la guerre civile, mais également par son quiétisme politique et un discours de réconciliation par la renaissance dans un ordre nouveau qui résonnait comme la traduction spirituelle du récit politique du MPLA. Quant à l'Église tokoïste, le dispositif de subjectivation citoyenne dont elle est porteuse s'inscrit dans ses « logiques intrinsèques » et dans sa trajectoire spirituelle. En particulier, l'apparition sur la scène politique d'Afonso Nunes et sa proximité avec les institutions gouvernementales³⁰ conféraient une nouvelle validité au régime de véridiction basé sur la prophétie de Simão Toko. Ne serait-ce que parce que l'engagement pour la paix était l'accomplissement du dessein et de la mission du prophète, qui avait annoncé son retour parmi ses fidèles et dans la société à condition qu'il existe des marges pour une réconciliation des « familles » tokoïste et angolaise (Quibeta s.d. :162-193).
- 32 Néanmoins, cela n'a pas empêché que des frictions émergent et que le rapport à la vérité véhiculé par le courant d'Afonso Nunes soit contesté. En effet, certains groupes de l'Église tokoïste, notamment les *Doze Mais Velhos*, ne reconnaissent aucune légitimité spirituelle à Afonso Nunes et refusent sa subordination au gouvernement, qui contredirait l'attitude de neutralité héritée du prophète³¹. Des voix critiques et sceptiques se sont timidement élevées, y compris au sein du groupe de la *Direcção Central* d'Afonso Nunes, s'appuyant sur des rumeurs quant à l'origine de l'argent utilisé par l'Église pour la construction du temple en 2012³² et alimentant le soupçon, qui n'a jusqu'à présent pas été confirmé, que le leader de l'Église serait un véritable émissaire du gouvernement MPLA (Blanes 2015). Quoi qu'il en soit, l'imaginaire mobilisé par l'Église tokoïste vient étayer le discours et l'image de réconciliation que met en avant le gouvernement, qui s'inscrit dans une logique d'oubli du passé et de justification de son pouvoir autoritaire (Péclard 2008, Schubert 2015).

Rapports de savoir et dispositifs institutionnels : une subjectivation par le bas

- 33 Le dispositif de la subjectivation citoyenne implique également la fabrique d'un univers moral et institutionnel dans lequel se façonne le rapport de l'individu à soi et aux autres, sous le signe de la paix. Comme tout dispositif qui s'inscrit dans des « rapports de savoir » (Agamben 2006), la subjectivation citoyenne passe par une « conversion », à la fois spirituelle et civique, par laquelle se forme « le citoyen idéal, censé fournir une incarnation vivante d'un monde politique ordonné et pacifié » (Marshall 2009 : 14). Cette subjectivation modifie l'accès à la « connaissance » et à la « vérité » et se nourrit de techniques de soi par lesquelles l'Église propose une nouvelle forme de gouvernementalité, dans le sens d'un « ensemble d'institutions, procédures, analyses et réflexes permettant l'exercice du pouvoir » (Foucault cité dans Marshall 2009 : 41) et d'une « interaction entre le soi et les autres » (Bayart 2004), qui tourne autour du discours de la paix.
- 34 En effet, étant donné les conditions historiques de l'affirmation de l'Église tokoïste dans la période de l'après-guerre et son interaction avec le pouvoir politique, l'accès à la connaissance ne prend pas uniquement la forme de la révélation du prophète, de sa trajectoire spirituelle et de sa personnification physique en Afonso Nunes, mais il passe également par les institutions, qui facilitent le « *self-government* » (Bayart 2013 : 307). Ceci est un élément de nouveauté dans l'histoire tokoïste et relève plutôt du processus de bureaucratisation de l'Église, de l'investiture ecclésiale et temporelle d'Afonso Nunes et de son interdépendance avec l'autorité politique du gouvernement. Cela s'inscrirait, néanmoins, dans le dessein prophétique de Simão Toko, qui aurait annoncé une modernisation de l'Église pour faire face aux exigences de la société et des fidèles³³.
- 35 Plusieurs dispositifs institutionnels viennent étayer le dispositif principal de la subjectivation citoyenne, œuvrant à sa quotidianisation (Weber 1996) et modifiant les rapports de savoir. Tout d'abord, la discipline qu'incarnent les deux institutions d'enseignement tokoïstes, à savoir l'école primaire et secondaire et l'université tokoïste³⁴, résultat d'un partenariat dans le domaine de l'éducation entre l'Église et le gouvernement angolais³⁵. Les écoles religieuses sont en effet un dispositif de subjectivation ayant des racines historiques en Angola, puisqu'elles ont contribué à la formation du « sujet colonial » et à son insertion dans le tissu social et politique dès l'époque coloniale (Péclard 2015). Un deuxième dispositif important de la subjectivation citoyenne tokoïste est la communication (Lafleur 2015), assurée par des mécanismes mutuels et interdépendants. Il s'agit tout d'abord des médias appartenant à l'Église, notamment la Radio (*Rádio Tocoísta*)³⁶, une chaîne YouTube et un site internet, qui diffusent et médiatisent la parole et les actions de l'Église et s'engagent dans un travail de mémoire de la trajectoire tokoïste ; ce faisant, ils produisent une conscientisation de l'expérience du croyant mais aussi de l'appartenance à une communauté citoyenne en voie de réconciliation. Il en va de même pour la presse nationale, représentée notamment par le quotidien *Jornal de Angola*, organe de presse officiel du régime qui consacre régulièrement des pages aux activités et initiatives promues par l'Église tokoïste, censées renforcer ses relations avec le gouvernement. Par ailleurs, la communication institutionnelle vient aussi favoriser la subjectivation citoyenne, que ce soit par la constante participation de représentants politiques aux événements religieux et sociaux de l'Église et aux journées de commémoration de l'histoire tokoïste

(Blanes 2014 : 159), ou par le rappel des échanges de soutien matériel et spirituel entre le gouvernement et l'Église³⁷.

Conclusion

- ³⁶ Le 17 août 2012 est inauguré en grande pompe le principal temple de l'Église tokoïste à Luanda, désormais le plus grand édifice religieux du pays, avec une capacité de 30 000 personnes. C'est à la ministre de la Culture, Rosa Cruz Silva, que revient l'honneur de lever le voile sur la plaque commémorative à l'entrée du bâtiment, en présence notamment du vice-président du MPLA et président de l'Assemblée nationale Roberto d'Almeida, du gouverneur de la Province de Luanda Bento Bento, de l'évêque auxiliaire de Luanda D. Anastácio Kahango, du pasteur Luís Nguimbi, secrétaire-général du Conseil des principales Églises protestantes (CICA) et de dizaines de milliers de fidèles tokoïstes toutes et tous vêtus de blanc, la couleur de l'Église³⁸. Le temple, construit sur un terrain de 12 000 mètres carrés par une entreprise chinoise, fait partie d'un vaste complexe de bâtiments qui abritent les activités de l'Église et s'inscrit dans une politique de « cathédralisation » des Églises angolaises (Mafra 2007). L'inauguration a lieu alors que la campagne pour les deuxième élections générales depuis la fin de la guerre bat son plein et donne corps aux dynamiques de subjectivation citoyenne dont il a ici été question, à savoir cet enchevêtrement de discours, de pratiques matérielles et institutionnelles et de propositions morales par lequel se constitue un nouveau sujet moral, qui est en même temps un fidèle citoyen et, par les caractéristiques mêmes de sa constitution, assujéti au pouvoir politique et à son discours de pacification comme instrument de contrôle politique. En effet, la coïncidence entre la participation des autorités politiques à l'inauguration et l'imminente échéance électorale alimente le soupçon, nourri par certains courants tokoïstes, que la visibilité publique de l'Église reflèterait la compromission d'Afonso Nunes avec le gouvernement et l'immixtion de ce dernier dans les affaires de l'Église pour satisfaire ses intérêts (Blanes 2015).
- ³⁷ Nous l'avons vu, deux éléments au moins ont fait de l'Église tokoïste le partenaire idéal du régime du Président dos Santos dans la « cité cultuelle » (Bayart et Zambiras 2015) de l'après-guerre civile en Angola. Tout d'abord, par son quiétisme et sa neutralité politiques, l'Église incarne alors une institution sociale angolaise évoluant au-delà et au-dessus des divisions de la guerre, contrairement aux autres principales Églises chrétiennes. En outre, n'ayant pas participé à l'initiative du COIEPA, elle ne représente pas non plus la menace d'une société civile organisée et revendicatrice. Surtout, en déclinant son message de renouveau et de régénérescence, dès l'immédiat après-guerre, dans le seul registre du spirituel et du prophétique, elle participe à l'effort entrepris par l'État-MPLA pour dépolitiser la transition vers la paix, une fois la victoire militaire sur l'UNITA définitivement acquise, et donc naturaliser la mainmise du régime dos Santos sur le pays.
- ³⁸ En ce qui concerne l'Église tokoïste, son émergence sur la scène publique et politique offre plusieurs éléments de réflexion. D'abord, la trajectoire historique et spirituelle du tokoïsme s'inscrit dans deux tendances des prophétismes en Afrique, à savoir celle d'incarner un imaginaire de médiation symbolique et sociale et de pacification dans un contexte de guerre (Mary 1998), et celle de se prêter à une graduelle institutionnalisation et bureaucratisation, au point que l'on parle d'une « pentecôtisation des prophétismes » (Coyault 2010). Ainsi, Afonso Nunes vient-il

cumuler et combiner le rôle de prophète messianique, qu'il a hérité du prophète Simão Toko par le processus d'investiture spirituelle, et celui de prophète d'Église, à la tête d'une structure ecclésiale hautement hiérarchisée et bureaucratisée, accroissant et diversifiant de ce fait sa légitimité spirituelle et politique (Mary 2002).

- 39 Par ailleurs, ce chevauchement entre des itinéraires de légitimation hétérogènes produit également un nouveau rapport au politique et une reconfiguration de l'autorité chez Afonso Nunes. En effet, là où la légitimité prophétique et l'influence politique éventuelle de Simão Toko résidaient principalement dans sa posture neutre et impartiale, dans un contexte sociopolitique de plus en plus polarisé et conflictuel, Afonso Nunes, quant à lui, est porteur d'une nouvelle posture politique, qui implique une adhésion partisane et un engagement matériel et public aux côtés du parti au pouvoir. Cette posture rejoint le discours de pacification promu par le gouvernement dans sa stratégie de « dépolitisation » de la paix. Cependant, dans le contexte de crise économique profonde que traverse l'Angola depuis la chute des cours du pétrole en 2014 et de revendications sociales contre le pouvoir suite à l'éviction du président dos Santos par le MPLA lors des élections de 2017 (Pearce *et al.* 2018) et à la guerre sans merci que livre son successeur João Lourenço à sa famille, la question se pose de savoir quels seront les effets de la « descente » de l'Église tokoïste dans l'arène politique sur le dispositif de subjectivation citoyenne auquel elle doit une bonne part de son ascension sociale (et religieuse).

BIBLIOGRAPHIE

- Aeschimann, E. 2018, « Quand Foucault s'enthousiasmait pour la révolte iranienne », *L'Obs*, 8 février 2018 : 73-79.
- Agamben, G. 2006, « Théorie des dispositifs », *Po&sie*, 115(1) : 25-33.
- Bastian, J.-P., *et ali.* eds., 1999, « Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine », *Lusotopie, Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*, vol. VI, Paris, Karthala.
- Bastian, J.-P., *et ali.* eds., 1998, « Des protestantismes en 'lusophonie catholique' », *Lusotopie, Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*, vol. V, Paris, Karthala.
- Bayart, J.-F. & Zambiras A. eds. 2015, *La Cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala.
- Bayart, J.-F. 2013, « La cité bureaucratique en Afrique subsaharienne », in B. Hibou ed., *La bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte : 291-313.
- Bayart, J.-F. 2004, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.
- Blanes, R. 2015, « The Angolan Apocalypse. Prophecies, Imaginaries and Political Contestations in Post-War Angola », *Social Sciences and Missions*, 28 : 217-234.
- Blanes, R. 2014, *A prophetic Trajectory. Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*, New York, Berghahn.

- Corten, A. & Mary A. eds. 2000, *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala.
- Coyault, B. 2010, « Prophétesses en diaspora, entre appartenance communautaire et émancipation individuelle », in S. Fancello & A. Mary eds., *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala : 93-125.
- Dardot, P. 2011, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, 38(2) : 235-258.
- Deleuze, G. 2016 [1986], *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Dozon, J.-P. 1995, « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », *Cahiers d'études africaines*, 35(138/139) : 305-331.
- Ferreira de Lourdes, C. 2012, *O tokoismo como elemento da identidade angolana (1950-1965)*, Tese de Mestrado em História de África, Universidade de Lisboa.
- Foucault, M. 2004, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Coédition EHESS/Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. 1994, *Dits et écrits, 1954-1988. III: 1976-1979*, Paris, Gallimard.
- Grenfell, J. 1998, « Simão Toco: An Angolan Prophet », *Journal of Religion in Africa*, 28(2) : 210-226.
- Hagmann, T. & Péclard D. 2010, « Negotiating Statehood. Dynamics of Power and Domination in Africa », *Development and Change*, 41(4) : 539-562.
- Henderson, L.W. 1990, *A Igreja em Angola*, Lisboa, Ed. Além-Mar.
- Lafleur, S. 2015, « Foucault, la communication et les dispositifs », *Communication*, 33/2, consulté le 4 octobre 2020, <http://journals.openedition.org/communication/5727>, DOI : <https://doi.org/10.4000/communication.5727>.
- Lima, J. 2019, *La fabrique sociale et politique de la paix : la reconversion autoritaire du régime angolais dans le post-guerre*, thèse de doctorat, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Lima, J. 2013, « Des 'printemps arabes' à la 'nouvelle révolution' en Angola », *Afrique contemporaine*, 245 : 23-36.
- Mafrá, C. 2007, « Casa dos Homens, Casa de Deus », *Análise social*, XLII(182) : 145-161.
- Manuel, J.-D. 2011, « O Contributo das Igrejas no Resgate e Transmissão dos Valores Morais, Éticos e Cívicos na Sociedade Angolana », in *Religiões e Estudos* : 69-80.
- Margarido, A. 1972, « The Tokoist Church and Portuguese Colonialism in Angola », in R. Chilcote ed., *Protest and Resistance in Angola and Brazil: Comparative Studies*, Berkeley, University of California : 29-52.
- Marshall, R. 2009, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mary, A. 2002, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, 3(3) : 69-94.
- Mary, A. 1998, « Prophètes de paix et de guerre. Traditions prophétiques de l'Afrique de l'Est », *Archives de sciences sociales des religions*, 104 : 5-17.
- Messiant, C. 2008, *L'Angola postcolonial. Vol. 1. Guerre et paix sans démocratisation*, Paris, Karthala.
- Messiant, C. 2006, *L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Paris, Karthala.

- Messiant, C. 2001, « Angola : une 'victoire' sans fin ? Une 'petite guerre' dans 'l'endroit le plus excitant au monde' », *Politique africaine*, 81(1) : 143- 161.
- Michaud, Y. 2000, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cités*, 2 : 11-39.
- Nunes, A. 2018, *Enciclopédia Tokoísta. Gênese e identidade doutrinária*, Luanda, Acácias Editora.
- Paxe, A. 2009, *Dinâmicas de Resiliência Social nos Discursos e Práticas Tokoístas no Icolo e Bengo*, Dissertação de Mestre, Instituto Universitário de Lisboa.
- Pearce, J., et al. 2018, « Angola's Elections and the Politics of Presidential Succession », *African Affairs*, 117(446) : 146-160.
- Péclard, D. 2015, *Les incertitudes de la nation en Angola*, Paris, Karthala.
- Péclard, D. 2013, « The 'Depoliticizing Machine'. Church and State in Angola since Independence », in P. Manuel, et al. eds., *Religion and Politics in a Global Society. Comparative Perspectives from the Portuguese Speaking World*, Lanham, MD, Lexington Press : 139-160.
- Péclard, D. 2012, « UNITA and the Moral Economy of Exclusion in Angola, 1966-1977 », in E. Morier-Genoud ed., *Sure Road? Nations and Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*, Leiden, Brill (African Social Studies) : 149-174.
- Péclard, D. 2008, « Les chemins de la 'reconversion autoritaire' en Angola », *Politique africaine*, 110(2) : 5-20.
- Quibeta, S. s.d., *Simão Tôco. O Profeta Africano em Angola. Vida e Obra*, Luanda, Edição de Autor.
- Revel, J. 2002, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses.
- Sánchez Cervelló, J. 2011, « El tecoismo: entre la religión y la política en los años del colonialismo portugués en Angola », *Studia Africana* : 103-120.
- Schubert, B. 2000, *A Guerra e as Igrejas em Angola*, Basel, Schlettwein Publishing.
- Schubert, J. 2015, « 2002, Year Zero: History as Anti-Politics in the New Angola », *Journal of Southern African Studies*, 41(4) : 1-18.
- Soares de Oliveira, R. 2015, *Magnificent and Beggar Land: Angola Since the Civil War*, London, Hurst.
- Viegas, F. 2008, « Panorâmica das Religiões em Angola Pós-Colonial », Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR), *Religiões e Estudos* : 11-34.
- Weber, M. 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

NOTES

1. La recherche pour cet article a grandement bénéficié de l'appui institutionnel du Centre d'études africaines de l'Université catholique de Luanda et de son directeur, Nelson Pestana. Nous remercions également Ruy Blanes (Université de Göteborg) de nous avoir facilité l'entrée sur le terrain, ainsi que Simão Fernando Quibeta, Évêque auxiliaire de l'Église Tokoïste et António Neves Álvaro, du groupe des Doze Mais Velhos, pour leur disponibilité et leur aide.
2. « Fiéis Tokoístas marcharam contra o vandalismo de bens públicos », *Jornal de Angola*, 14 octobre 2018, consulté le 7 septembre 2020, <https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=415095>.

3. « Jovens chamados à moralização da sociedade », *Angola Agência Press*, 10 avril 2021, consulté le 28 mai 2021, <https://www.angop.ao/noticias/politica/cuanza-norte-jovens-chamados-a-moralizacao-da-sociedade/>.
4. « Igreja Tocoísta deve ser parceira do Governo », *Jornal de Angola*, 17 décembre 2018, consulté le 8 septembre 2020, <https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=419312>, « MPLA quer apoio da igreja na moralização da sociedade », *Agência Angola Press*, 16 décembre 2018, consulté le 8 septembre 2020, http://cdn2.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2018/11/50/MPLA-quer-apoio-igreja-moralizacao-sociedade,49c2852b-ca1b-4342-91be-6eb4316caa47.html.
5. « Operação Resgate lançada em Angola », *RFI português*, 30 octobre 2018, consulté le 7 septembre 2020, <https://www.rfi.fr/pt/angola/20181030-operacao-resgate-lancada-em-angola>.
6. « Operação 'Resgate' tem hoje início mas sem excesso de agentes da rua », *Jornal de Angola*, 6 novembre 2018, consulté le 15 août 2020, <https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=416674>.
7. Voir aussi « Simão Toko está em mim como um fato-macaco », *O País*, 10 novembre 2009, archives de la Bibliothèque provinciale de Luanda, consultées en mars 2019.
8. « Igreja Tocoísta vai ter hospital universitário », *Jornal de Angola*, 7 janvier 2019, consulté le 9 octobre 2020, <https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=420449>.
9. Nous définissons un « dispositif », suivant Giorgio Agamben, comme « tout ce qui a, d'une manière ou une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants » (Agamben 2006 : 29).
10. Pour un panorama très large de la complexité des dynamiques religieuses en Afrique lusophone, voir *Lusotopie* 1998 (dossier « Des protestantismes en 'lusophonie catholique' ») et *Lusotopie* 1999 (dossier « Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine »).
11. *Conselho das Igrejas Cristãs de Angola* : Conseil des Églises chrétiennes d'Angola, l'organisation faîtière des Églises « réformées historiques » ; et *Associação de Evangélicos de Angola* : Association des évangéliques d'Angola, qui regroupe les Églises de tendance évangéliques.
12. Entretien avec le groupe des *Doze Mais Velhos*, réalisé à Luanda le 26 mars 2019.
13. À ce propos, Simão Toko aurait été en contact avec une branche américaine des Témoins de Jéhovah, qui lui enverront de la littérature chrétienne proposant de nouvelles interprétations de la Bible (Blanes 2014, Grenfell 1998, Margarido 1972). Il sera par ailleurs accusé d'être un membre de cette Église, ce qu'il démentira.
14. Entretien avec un membre du groupe des *Doze Mais Velhos*, ancien élève de Simão Toko dans la chorale de Kibokolo à Léopoldville, réalisé à Luanda, le 15 mars 2019.
15. Entretien avec les *Doze Mais Velhos*, réalisé à Luanda, le 15 mars 2019.
16. Ce chant, appelé en Kikongo « *Vena ye zulu dia mvumami* », suggère l'injustice régnant encore : « Il y a un ciel pacifique et le pouvoir de régner sans larmes ; mais comme nous le verrons, cette gloire et ce temps ne sont pas encore arrivés. Il y a l'amour du Dieu le plus parfait, il y a ces hymnes joyeux, mais la gloire de les chanter n'est pas encore arrivée » (Blanes 2014 : 52).
17. Ruy Blanes reporte la transcription d'un message transmis par le gouverneur général de la province d'Angola, Rosa Coutinho, dans lequel il exalte la nature pacifique de l'engagement de Simão Toko et son rejet de toute activité politique (Blanes 2014 : 92).
18. Élément tiré d'un entretien avec le groupe des *Doze Mais Velhos*, réalisé à Luanda le 26 mars 2019.
19. Entretien avec le groupe des *Doze Mais Velhos*, 26 mars 2019. Ces témoignages mentionnent même une proposition de l'ancien chef du gouvernement militaire portugais, António de Spínola, à Simão Toko pour qu'il devienne le leader politique de la transition angolaise et le premier président du pays, une fois l'indépendance acquise. Il s'agit d'informations que nous n'avons pas pu vérifier.

20. Dossier spécial « Simão Tôco: o profeta guerrilheiro venceu o desterro e continuou a luta », *Semanário Angolense*, 4 septembre 2015, p. 14.
21. Élément confirmé par un entretien avec le groupe des *Doze Mais Velhos*, réalisé le 26 mars 2019.
22. La conférence de presse est disponible sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=k5HCDN7aAcM>.
23. Ruy Blanes fait mention des lettres envoyées par Simão Toko à ses fidèles pour expliquer l'importance de l'année 2000.
24. Entretien avec les *Bispos Auxiliares*, réalisé à Luanda, le 1^{er} avril 2019.
25. *Ibid.*
26. « Bispo Afonso Nunes apela à cultura da paz e concórdia », *The World News*, 23 juin 2019, consulté le 28 mai 2021, <https://theworldnews.net/ao-news/bispo-afonso-nunes-apela-a-cultura-da-paz-e-concordia>.
27. Il est par ailleurs emblématique que l'Église tokoïste ait condamné les protestations politiques de 2011 (source : entretien avec les *Bispos Auxiliares*, 1^{er} avril 2019).
28. « Reafirmada parceria com a Igreja Tocoísta », *Jornal de Angola*, 27 décembre 2011, consulté le 23 mars 2021 (source d'archive).
29. C'est bien l'expression qu'a employée Afonso Nunes, lors d'un court entretien que nous avons eu à Luanda le 28 mars 2019.
30. Afonso Nunes participerait régulièrement à des réunions avec les institutions gouvernementales en tant que représentant éminent de la société civile (entretien avec les *Bispos Auxiliares*, réalisé le 1^{er} avril 2019).
31. Entretiens avec les *Doze Mais Velhos* et avec le groupe de la *Casa de Oração*, réalisés le 9 mars 2019.
32. « Afonso Nunes recebeu \$ 55 milhões da Sonangol para erguer ISPT em troca de favores à JES », *Angola 24 Horas*, 25 septembre 2020, consulté le 17 février 2021, <https://angola24horas.com/sociedade/item/18775-afonso-nunes-recebeu-55-milhoes-da-sonangol> ; « Afonso Nunes nega ter recebido dinheiro do Estado e chama nome ofensivo à fonte de informação », *Angola 24 Horas*, 28 septembre 2020, consulté le 17 février 2021, <https://angola24horas.com/sociedade/item/18803-afonso-nunes-nega-ter-recebido-dinheiro-do-estado>.
33. Entretien avec les *Bispos Auxiliares*, Luanda, 1^{er} avril 2019.
34. Les noms officiels sont *complexo escolar de ensino primário e secundário* (complexe d'enseignement primaire et secondaire), *Instituto técnico superior tocoísta* (Institut technique supérieur tokoïste).
35. « Angola: Estado angolano reconhece parceria dos Tocoístas na educação do homem », *Agência Angola Press*, 20 juillet 2016, consulté le 4 octobre 2020, http://cdn2.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2016/6/29/Angola-Estado-angolano-reconhece-parceria-dos-tocoistas-educacao-homem,c3a754dd-e4e6-4a52-93e5-739e0054b96b.html.
36. « Radio Tocoísta deve contribuir na pacificação dos espíritos », *Angola Agência Press*, 16 juillet 2015, consulté le 28 mai 2021, http://cdn2.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2015/6/29/Radio-Tocoista-deve-contribuir-pacificacao-dos-espirtos-bispo-Afonso-Nunes,378621c4-bbf7-4395-bdaf-f20649b61eb6.html.
37. « Governador de Luanda enaltece papel da Igreja Tocoísta », *Agência Angola Press*, 27 juillet 2014, consulté le 9 octobre 2020, http://cdn2.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2014/6/30/Governador-Luanda-enaltece-papel-Igreja-Tocoista,89473b71-a16a-4d26-8842-b4e9d853c99b.html.
38. « Inaugurada Catedral da Igreja Tocoísta », *Jornal de Angola*, 18 août 2012, consulté le 21 mars 2021, <https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=252183>.

RÉSUMÉS

Dans l'Angola de l'après-guerre civile, l'Église tokoïste, une Église prophétique chrétienne née à l'époque coloniale, est devenue un acteur religieux, social et moral incontournable et, en même temps, un partenaire du gouvernement. Cet article suggère que le rôle politique de cette Église et sa proximité avec le gouvernement s'expliquent par le dispositif de « subjectivation citoyenne » que son histoire et sa trajectoire spirituelle ont forgé. Depuis la fin de la guerre civile, ce dispositif se distingue par une présence affirmée dans l'espace public, social et politique qui rompt avec la tradition de retrait de l'Église. La subjectivation citoyenne est analysée ici comme un processus par lequel se construit un sujet fidèle/citoyen, incarnation d'une société pacifiée, et s'opère son assujettissement au pouvoir politique.

Na Angola do pós-guerra, a Igreja tecoísta, uma igreja profética cristã nascida na época colonial, tornou-se num ator religioso, social e moral essencial e, ao mesmo tempo, parceira do governo. Este artigo sugere que o papel político desta Igreja e sua proximidade com o governo podem ser explicados pelo dispositivo de "subjetivação cidadã" que sua história e trajetória espiritual forjaram. Desde o fim da guerra, este dispositivo tem se caracterizado por uma presença afirmada no espaço público, social e político, que rompe com a tradição de afastamento da Igreja. A subjetivação cidadã é analisada aqui como um processo pelo qual se constrói um sujeito/cidadão/crente, que é a personificação de uma sociedade pacífica, e ocorre sua subjugação ao poder político.

In post-civil war Angola, the tokoist Church, a prophetic Christian church born in colonial times, has become a key religious, social, and moral actor and, at the same time, an important partner of the government. This article suggests that the political role of this Church and its proximity to the government can best be explained by the process of "citizen subjectivation" that its history and spiritual trajectory has nurtured. Since the end of the civil war, this process has been marked by a strong presence in the social, political and public space, in stark contrast with the tradition of withdrawal that the Church had followed until then. Citizen subjectivation is analyzed here as a process through which a believer/citizen subject, the embodiment of a pacified society, is formed and subjugated to political power.

INDEX

Palavras-chave : tecoísmo, subjetivação, Igrejas, governo, paz

Mots-clés : tokoïsme, subjectivation, Églises, gouvernement, paix

Keywords : Tokoism, subjectivation, Churches, government, peace

AUTEURS

FEDERICO CARDUCCI

Doctorant, sciences politiques, Genève, Suisse

Federico.Carducci[at]unige.ch

DIDIER PÉCLARD

Politiste, Université de Genève, Suisse

Didier.Peclard[at]unige.ch